EL MUNDO DEL MIDRÁS/DERÁS

INVESTIGACIONES RECIENTES SOBRE MIDRÁS/DERÁS

AGUSTÍN DEL AGUA
Instituto Superior de Pastoral
Madrid

Esta contribución de amigo al homenaje exegético que se rinde al Prof. Salvador Muñoz Iglesias intenta hacerse eco de algunos de los capítulos más significativos en torno a los que discurre la investigación más reciente del apasionante mundo del *midrás/derás*. No se trata de un estado de la cuestión en área de investigación tan amplia y tan diversa literaria y cronológicamente, sino de destacar las líneas de estudio que investigan la índole hermenéutica del midrás/derás en el ámbito judío, por constituir el *medio intelectual* en que nace y se siente inserto el movimiento de Jesús, así como de poner de relieve los aspectos más notables de la aplicación de esta metodología a la interpretación del NT.

Hasta tiempos bien recientes, midrás era la antigua forma bíblica de interpretar y actualizar la Escritura. De vital importancia en el judaísmo, sólo recientemente ha sido reconocida como relevante en la investigación del NT [1]. A este respecto, la corriente más sobresaliente de la exégesis del NT ha sido la representada por los llamados métodos *histórico-críticos*, cuyos presupuestos no es necesario repetir aquí una vez más. De su aportación, luces y sombras, ha ido haciendo evaluación la propia exégesis [2]. Aparece como discutible hablar de la *historia de las formas* y de la

---

[1] Cf. D. Miller / P. Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature* (Lewiston-Queenston-Lampeter 1990) espec. 1-27.

[2] Como evaluación de presupuestos y resultados destacan P. Stuhlmacher, *Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien*, en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (Tübingen 1983) 1-26. También M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart ^{2}1984) 26-28, 107s.

historia de la redacción como *los* únicos métodos de crítica histórica, en razón de que hay toda una pluralidad de métodos histórico-críticos. Dicha pluralidad está en función del aspecto que pretenda abordar la investigación histórica, siempre abierta a la comprobación de otros métodos. En este sentido, el *Sitz im Leben*, así como el llamado *midrás comparativo*[3], que estudian las diversas circunstancias y situaciones en que una tradición antigua es actualizada en el mundo del midrás -judío o cristiano-, coinciden con presupuestos fundamentales de los métodos histórico-críticos.

El midrás, definido en sentido amplio, no es otra cosa que la interpretación sagrada de acontecimientos y enseñanzas presentes por medio del uso de textos ya aceptados como sagrados[4]. En este sentido, el midrás ha sido ampliamente utilizado por los autores del NT. En su aplicación al NT, la investigación aborda ya el estudio de los evangelios canónicos aplicando a la formación de los mismos la técnica literaria distintiva del judaísmo conocida por midrás. Por ello, no es de extrañar que F. Kermode, cuando analiza la dimensión interpretativa de la narración, destaque como un rasgo del evangelio de Marcos, digno de tener en cuenta, que funciona como un midrás, es decir, realiza una función interpretativa simplemente como relato[5] (la función de la aggadá narrativa). El midrás, pues, tiene mucho que aportar al conocimiento de la hermenéutica del relato y de la narratividad bíblica. Es propio del midrás narrativo "contar/proclamar interpretando".

En lo referente al estudio de "los orígenes del cristianismo", tema frecuente ya desde A. von Harnack, que durante tiempo se habían investigado por las corrientes helenistas, se ha operado también un cambio notable. El medio intelectual y religioso en que nace y se formula el cristianismo es, para los investigadores actuales, el judaísmo primitivo. El

---

[3] J. A. Sanders, "From Isaiah 61 to Luke 4", en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults* I (Studies in Judaism in Late Antiquity XII; Leiden-Brill 1975) 75-106. "Comparative Midrash differs from the method which has been called 'history of interpretation' in two particulars. Whereas the latter emphasizes how an OT passage was interpreted in its several uses in post-biblical literature, Comparative Midrash emphasizes the role an ancient authoritative tradition, whether or not actually quoted or cited as Scripture, played in the life and history of Judaism and Christianity" (75).

[4] D. Miller / P. Miller, *The Gospel of Mark as Midrash...*, 4.

[5] F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979).

propio judaísmo helenístico, a pesar de que hizo uso de la expresión literaria del helenismo nunca se disolvió ni desnaturalizó en helenismo. A este propósito afirma M. Fishbane: "Decir, pues, que la exégesis rabínica era esencialmente dependiente de las corrientes de la retórica greco-romana o de los gramáticos alejandrinos es confundir las corrientes ecuménicas del estudio del texto y la aparición de términos exegéticos similares con el cultivo intrajudío de tradiciones narrativas de interpretación preexistentes" [6]. En este sentido no conviene olvidar que los rabinos no distinguían entre categorías hermenéuticas y literarias de escribir, tal como tiende a hacerse hoy: filtrar lo hermenéutico para quedarnos con lo puramente literario [7]. El judaísmo hizo uso de las técnicas literarias de la retórica, pero sin perder nunca su propia identidad [8].

La investigación del mundo del midrás se extiende a la misma formación de la Biblia hebrea. A este respecto, la aportación más importante es la de M. Fihsbane, quien ha mostrado convincentemente que la interpretación de la literatura canónica era ya una natural actividad intrabíblica. Los libros de las Crónicas, los títulos del Salterio y el Deuteronomio son los ejemplos más patentes de actividad midrásica dentro de la literatura intrabíblica, actividad que, como el mismo Fishbane demuestra, llega mucho más allá [9].

A partir, pues, de este breve muestreo de problemas en torno al midrás/derás se trata de destacar aquellas áreas y líneas en que su conocimiento y aplicación a los escritos del NT hace avanzar su comprensión teológica y literaria.

---

[6] M. Fishbane, "Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel", en G. H. Hartman / S. Budick (eds.), *Midrash and Literature* (Yale-New Haven-London 1986) 20.

[7] Cf. G. L. Bruns, "The Hermeneutics of Midrash", en R. Schwartz (ed.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (Oxford 1990) 195.

[8] Cf. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York 1950). "Se ha advertido que algunas de las reglas hermenéuticas encontradas en la halaká aparecen casi literalmente en los clásicos jurisconsultos romanos (Sabino, Celso y Gayo). Hillel el Viejo y los rabinos de las siguientes generaciones acostumbraban a interpretar no sólo la Torá, sino documentos legales seculares. Lo más probable es que para la interpretación de textos legales estuviesen en boga modelos comunes datados retrospectivamente hasta fecha muy antigua. Pero fueron los griegos quienes sistematizaron, definieron y dieron forma concreta a la informe masa de interpretaciones" (62).

[9] M. Fisbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985).

I. DEFINICIÓN DEL MIDRÁS/DERÁS

No es extraño que siga causando dificultad entre los exegetas ponerse de acuerdo sobre qué ha de entenderse por midrás, porque, tratándose de realidad tan compleja, es fácil destacar un aspecto olvidándose de otros. Por ello se ha ofrecido toda una serie de definiciones de las que ninguna ha logrado imponerse. En la literatura tradicional el concepto de midrás se utiliza con tres sentidos técnicos distintos. A partir del significado fundamental de midrás como "investigación" -que, semánticamente, incorpora el sentido de "buscar", "investigar", de la raíz *darás*-, éste se refiere, en primer lugar, al *proceso/actividad* por el que se determina la interpretación de textos bíblicos; describe, en segundo lugar, los *resultados* de dicha investigación: lo *indagado*, es decir, no obvio, y, en tercer lugar, indica las *colecciones* de material midrásico obtenido de las investigaciones bíblicas (Midrás *Rabbah*...etc.). Por tanto, en el fondo, midrás no es un género de interpretación, sino una posición interpretativa, un modo de leer el texto sagrado. El amplio número de géneros literarios en los que se encuentra este tipo de lectura de la Escritura lo confirma. Midrás es, pues, un tipo de investigación de la Escritura, indagada con afán, y que encuentra su expresión en todo tipo de contextos [10]. Por todo ello, con R. Le Déaut creemos que es mejor desistir de todo intento de definir el midrás, porque cualquier definición excluiría algún aspecto creativo en que los autores del NT hicieron uso de dicho método midrásico/derásico [11].

En España, el Prof. A. Díez Macho propuso utilizar el término *derás* para indicar la acción de interpretar la Escritura y reservar el término midrás para los *resultados*, tanto para hacer referencia a composiciones pequeñas como grandes (los *midrasim*) [12]. Y somos muchos los que, desde entonces, utilizamos la expresión *derás* con el sentido amplio de

---

[10] J. L. Klugel, "Two Introductions to Midrash", en Hartman / Budick (eds.), *Midrash and Literature*, 91-92; J. Neusner, *Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism* (Philadelphia 1983) XVII; íd. *What is Midrash?* (Philadelphia 1987) 13-16; G. Porton, "Midrasch: Die Rabbinen und die Hebräische Bibel": *Judaica* 47 (1991) 124.

[11] R. Le Déaut, "À propos d'une définition du midrash": *Biblica* 50 (1969) 395-413.

[12] A. Díez Macho, "Derás y exégesis del Nuevo Testamento": *Sefarad* 35 (1975) 37-89.

"investigación", "estudio", para referirnos al estudio de la Escritura con vistas a obtener nuevos sentidos a la luz de las circunstancias presentes [13]. Y con este sentido lo aplicamos a la exégesis del NT; reservando, de todos modos, el nombre de midrás para las grandes colecciones judías ya mencionadas.

Por lo que se refiere a la aplicación del derás a la exégesis del NT, se han dado pasos definitivos. En la exégesis europea se nota, sin embargo, cierta reticencia, debida precisamente a la noción de midrás como género literario [14]. En América, en cambio, debido, en buena parte, a la copiosa obra de J. Neusner, las cosas parecen caminar por otros derroteros en cuanto que la formación del NT es hoy estudiada desde el medio judío. Con todo, un número cada vez más amplio de exegetas del NT asume decididamente la exégesis derásica, comprendiéndola en el sentido amplio propuesto. No sorprenden ya títulos como el de D. Miller: *The Gospel of Mark as Midrash on earlier Jewish and New Testament Literature* [15], que viene a confirmar el método por el que otros vamos caminando. No haría falta insistir en que la aplicación de la hermenéutica derásica al NT no quiere decir que no existan diferencias entre el derás judío y el cristiano. Una misma hermenéutica común la centra el derás judío en la Torá (en sentido amplio), mientras que el derás cristiano la centra en la persona y obra de Cristo, a partir del principio del cumplimiento. En el medio intelectual y religioso del primitivo judaísmo (incluyendo el judaísmo helenístico), los autores del NT elaboraron el derás teológico, cristológico, eclesiológico, antropológico, escatológico y halákico cristianos [16].

---

[13] Cf. A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985) 291

[14] Cf. A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash* (Staten Island 1967). Es uno de los autores más representativos de los que defienden para "midrás" el sentido exclusivo de "género literario".

[15] Cf. nota 1.

[16] A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 83ss. Cuando nos referimos a la formación del NT, distinguimos la tarea de los escribas cristianos, que han de vérselas con el judaísmo rabínico para legitimar a Jesús y su obra desde la Escritura, de la actitud del propio Jesús, que tiene poco que ver con la obsesión rabínica por el *cumplimiento* de la Escritura. Frente al *reino de la Escritura,* Jesús se inclinó por el *reino de Dios*, que es el del hombre. Así, M. Pérez Fernández, "La herencia de la Biblia hebrea: El caso paradigmático del evangelio de Marcos", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo* (Madrid-Córdoba 1991) 99-120.

II. LA HERMENÉUTICA DEL DERÁS

En la base de la revalorización del derás en la exégesis contemporánea está, sin duda, su dimensión hermenéutica. Esta, sin embargo, no es siempre estudiada adecuadamente, porque se aborda con frecuencia de modo excesivamente ingenuo. El derás no es exactamente "eiségesis", sino una práctica hermenéutica que nos dice mucho acerca de qué es entender un texto[17]. A este respecto, la descripción externa del derás -desde fuera de la tradición rabínica-, desde un punto de vista moderno, académico, como una lectura que introduce en el texto bíblico ideas que no estaban original o históricamente allí, no está justificada cuando se describe el derás desde dentro de la tradición. Porque la "eiségesis" no se admite dentro de la tradición: se sobreentendía que los *darsanim* sacaban sentido latente en la Escritura y desarrollaban una doctrina de la revelación que les permitía justificar su posición en razón de que la interpretación era parte de la misma revelación[18]. Dios dio, en efecto, a Moisés en el Sinaí no sólo la Torá escrita, sino también la Torá oral[19] . Esta última, que contiene la interpretación autoritativa de la primera, ha pasado, por tradición ininterrumpida, de Moisés a las escuelas rabínicas. La Torá oral impone límites a la interpretación: el darsán no está ante el texto de la Escritura con absoluta libertad, sino que tiene que trabajar desde dentro de la tradición; por ello, le estaba prohibido propalar interpretaciones que no estaban de acuerdo con la halaká, y podía interpretar la Escritura sólo

---

[17] Para las reflexiones siguientes me remito particularmente a G. L. Bruns, "The Hermeneutics of Midrash", en R. Schwartz (ed.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (Oxford 1990) 189-213. Cf. también Ph. S. Alexander, "Midrash", en R. J. Coggins / J. L. Houlden (eds.), *A Dictionary of Biblical Interpretation* (London-Philadelphia 1990) 452-459 espec. 457s.; G. Chico, "El valor hermenéutico del Midrash": *Communio* 24 (1991) 3-18.

[18] S. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany 1982). Escribe Handelman: "El texto no había de separarse de su interpretación y su comentario. La interpretación no es un preludio provisional para una comprensión definitiva, sino parte de la misma revelación divina" (131). D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington-Indianapolis 1990): "La dedicación (a la interpretación del texto bíblico) fue vivida como auténtica revelación" (128).

[19] M. Abot I,1 y paralelos; cf. M. Herr, "Continuum in the Chain of Transmission": *Zion* 44 (1979) 43-56 (hebreo).

si había estudiado en las escuelas adecuadas con los maestros que están en continuidad de tradición ininterrumpida hasta Moisés.

Decía Gadamer que la misión de la hermenéutica no es desarrollar nuevos procedimientos de comprensión, sino clarificar las condiciones en que tiene lugar la comprensión, cualquiera que sea el método que la produzca[20]. En consecuencia, la hermenéutica se interesa por el derás en orden a entender un determinado texto. Esto supone, en el fondo, un ejercicio crítico análogo al de la crítica de las formas y de la redacción, porque el derás conlleva una reclasificación de muchas formas que habían sido analizadas en medio intelectual helenístico, ajeno a la tradición judía en que se plasmaron. A este respecto, el derás está formado por métodos/procedimientos, reglas, estrategias o técnicas, que suponen unos modos de expresión y formas de pensamiento que no cabe estudiar, como se dijo más arriba, de forma ingenua, como si se tratase de pura ficción o fabulación; se trata de un tipo peculiar de hermenéutica.

Del derás afirma G. L. Bruns que habría que pensarlo más como una *forma de vida* (form of life) que como simple forma de exégesis[21]. El derás tiene que ver, según Bruns, con la práctica y la acción así como con la forma y significado de textos tanto halákicos como aggádicos. Por ello, comenta I. Heinemann que, "mientras los creadores rabínicos de la aggadá miraban hacia atrás, a la Escritura, para descubrir todo el sentido latente en la Biblia y sus palabras, al mismo tiempo miraban hacia delante, al presente y al futuro. Tenían que orientar a su propia generación, resolverle sus problemas, responder a sus interrogantes teológicos y guiarlos en sus problemas espirituales... Los aggadistas no pretenden tanto clarificar pasajes difíciles del texto bíblico cuanto tomar posición en cuestiones candentes de actualidad, guiar al pueblo y robustecer su fe"[22]. Esta orientación del midrás al presente y al futuro ayuda a explicar, al menos en parte, la legendaria prodigalidad del derás donde un sólo verso, palabra o letra, puede recibir no sólo una interpretación oficial sino, con frecuen-

---

[20] H. G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York, Crossroad Publishing, [2]1989) 295. El principio de historicidad o finitud de toda interpretación que señala Gadamer es, por supuesto, también aplicable al mundo del midrás como hermenéutica.

[21] G. L. Bruns, "The Hermeneutics of Midrash", 190-91.

[22] I. Heinemann, "The Nature of the Aggadah", en Hartman / Budick, *Midrash and Literature*, 48-49.

cia, toda una serie de interpretaciones en conflicto y debate de unas con otras.

La teoría del derás nos dice cómo actúa éste en sus procedimientos formales: enlazando entre sí palabras de la Torá, averiguando su origen, contándolas, tomando nota de su frecuencia, contexto..., etc. Para el derás, la Escritura es una: un texto puede explicarse por otro, porque lo que un pasaje cierra otro lo abre. La Escritura se interpreta por la Escritura. Mientras el cristiano no necesita más que el NT para interpretar el AT, los rabinos leen además las Escrituras como obras hermenéuticas ya en sí mismas, es decir, como obras para la interpretación y como escritura: los libros proféticos y los sapienciales, por ejemplo, se caracterizan como textos compuestos para la explicación de los cinco libros de Moisés. Como ya se dijo más arriba, los rabinos no distinguen, como se acostumbra a hacer hoy, entre categorías literarias y hermenéuticas de escribir (no filtran lo hermenéutico para quedarse con lo literario puro). Lo cual es muy sugerente para la exégesis del NT, porque el que se encuentren, en algunos autores, técnicas literarias helenísticas -por ejemplo, en el evangelista Lucas- no quiere decir que éstas no hagan al mismo tiempo de categorías hermenéuticas, categorías que, si realizan la interpretación de algún pasaje o tradición bíblica, no se ve por qué no haya que calificar de derásicas.

Otra característica del mundo del derás es que es más reflexivo/meditativo que demostrativo, más divergente que convergente. Más que una operación formal, próxima a la ficción, es una forma de vida que se ejerce a partir de un texto que interpela al pueblo.

De los actuales estudios sobre hermenéutica midrásica concluyen Hartman y Budick: "Lo que ahora parece particularmente interesante es la imposibilidad de clasificación y lo caprichoso del midrás, su capacidad para funcionar sin límites aparentes... El midrás, de algún modo, se ocupa de las nuevas revelaciones continuas de un texto original, mientras que la pregunta por los orígenes es desplazada a la tradición viva que representa la escritura" [23].

---

[23] Hartman / Budick (eds.), *Midrash and Literature*, XIII.

III. EL DERÁS INTRABÍBLICO DE LA BIBLIA HEBREA

La interpretación de la literatura canónica es ya una actividad intrabíblica. Como se hizo notar anteriormente, los libros de las Crónicas, los títulos de los Salmos y el Deuteronomio son los ejemplos más claros de labor interpretativa dentro de la Biblia. El trabajo más amplio y profundo sobre el fenómeno de la interpretación en la biblia hebrea es el de M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985). Como ilustración del hondo calado del sentido de la interpretación en la tradición de Israel, señala M. Fishbane la bien conocida imagen talmúdica de Dios estudiando e interpretando su propia Torá, como comprobación de la tradición según la cual no hay enseñanza autoritativa que no sea, además, la fuente de su propia renovación y que las enseñanzas reveladas son letra muerta si no se revitalizan en boca de los que las estudian[24].

El mismo Fishbane señala que el judaísmo farisaico trató de minimizar el hueco existente entre una Torá divina y la interpretación humana retroproyectando los orígenes de la exégesis autoritativa al mismo Sinaí, como se dijo anteriormente. Ello, sin embargo, no significa que se haya diluido la distancia entre revelación e interpretación. La tradición interpretativa del judaísmo antiguo constituye un género no bíblico aparte: un "corpus" postbíblico de textos que, en paralelismo con la revelación del Sinaí, constituye la revelación de nuevas cosas a través de la exégesis. Esta dignificación de la interpretación en la literatura farisea destaca otra faceta del judaísmo antiguo: la comprobación de que no existía una enseñanza de revelación pura al margen de su regeneración o clarificación por un tipo de exégesis autoritativa. Los guardianes rabínicos de la Torá pretendían ser sus maestros fieles; su exégesis oral era el santo y seña válido del texto escrito.

Partiendo, pues, de la distinción entre revelación e interpretación, se pregunta Fishbane si hay que atravesar una gran línea divisoria para pasar de la biblia hebrea a sus intérpretes rabínicos, o si es el texto base ya un documento interpretado[25]. Y responde que la divisoria conoce un mo-

---

[24] Para la imagen rabínica de Dios como maestro de la Torá; cf. b. Berakhot 8b, 63b, y b. Abodah Zarah 3b; cf. M. Fishbane, "Inner biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel", en Hartman / Budick, *Midrash and Literature*, 19.

[25] *Ibíd.*, 20.

mento clave si se considera la época en torno al 150 a.C., cuando finaliza la producción de textos canónicos y prolifera un sinfín de modos sofisticados de exégesis: Qumrán, los apócrifos conocidos como Biblia reescrita (*Libro de los Jubileos*, *Testamento de los Doce Patriarcas)* y las versiones de la Biblia al griego por parte de los judíos alejandrinos, así como los de la comunidad samaritana. A pesar de que el judaísmo helenístico hizo uso de las técnicas exegéticas de la retórica, las puso siempre al servicio del cultivo de sus propias tradiciones judías.

Fishbane presenta posteriormente los diversos tipos de interpretación de textos en la biblia hebrea. Para ello propone algunos de los modos por los que el documento fundamental del judaísmo no sólo patrocinó una cultura monumental de exégesis textual, sino que ella misma fue su propio producto. En primer lugar, destaca el proceso de transmisión intercultural de tradiciones, área primaria en que enseñanzas autoritativas fueron recibidas y revalorizadas para las nuevas generaciones. Mitos del antiguo Oriente fueron adaptados teológicamente e historizados. Colecciones literarias de la época nómada fueron revisadas en orden a promover el prestigio y las demandas de los antepasados tribales; lugares (topoi) narrativos fueron reelaborados teniendo en cuenta nuevas consideraciones morales o teológicas [26]. Cuando la cultura oral fue asumida en la cultura del texto, en el primer milenio a.C., estos procesos continuaron, pero se fueron reduciendo y estrechando. La cultura, entonces como antes, determinó los valores por los que optaba y, en consecuencia, decidía transmitir como autoritativos. Sin embargo, la revisión de estos materiales estuvo siempre bajo la revisión atenta del escriba docto, cuando pacientemente copiaba un texto y reaccionaba contra sus ambigüedades y apariencias extrañas.

Asimismo, hace notar Fishbane que la labor interpretativa de los escribas es también un signo que demuestra el dinamismo característico de la exégesis referente tanto a cuestiones de la ley como a cuestiones de teología. Por ello se encuentran expansiones exegéticas de enseñanzas legales, así como revisiones estratégicas, en diferentes géneros, de las antiguas tradiciones teológicas. La exégesis no es mero diletantismo literario o teológico: surge por una crisis de algún tipo (lo incomprensible de una palabra o una norma...) allí donde la tradición señala problemas

---

[26] Cf. G. Fohrer, "Tradition und Interpretation im Alten Testament": *ZAW* 73 (1961) 1-30.

que han de ser resueltos creativamente o determina el lenguaje recibido de la tradición que ha de ser imaginativamente reelaborado.

IV. NATURALEZA DE LA AGGADÁ

Al exegeta que quiera aplicar el derás a la comprensión teológica y literaria del texto del NT le es imprescindible conocer la naturaleza del derás en el ámbito judío porque, salvadas las diferencias ya anotadas más arriba, los autores del NT se las tuvieron que ver con el judaísmo rabínico a la hora de legitimar a Jesús y su obra desde la Escritura. Estos, en consecuencia, hubieron de utilizar las categorías del judaísmo de cuyo ambiente procedían. Conocer, pues, la naturaleza de esta hermenéutica es estar preparado para comprender el uso que de ella hizo el NT al servicio del kerigma y sus desarrollos.

El autor contemporáneo que mejor ha estudiado la aggadá ha sido, sin duda, J. Heinemann[27], junto con I. Heinemann. A él se deben las mejores consideraciones en torno a un campo tan amplio del judaísmo clásico. Su aportación comienza por la explicación del nombre de haggadá/aggadá que, como es sabido, se desconoce por qué se vinculó al tipo de literatura a que hace referencia. Señala Heinemann, a este respecto, que quizá la explicación más convincente del nombre de aggadá es la que lo relaciona no con los contenidos de ésta, sino más bien con su método de transmisión. Mientras la Escritura se leía en la sinagoga a partir de un rollo, las aggadot no se leían al pueblo en el contexto del servicio sinagogal. La tradición aggádica se transmitía principalmente de boca en boca, es decir, siendo contada oralmente en la conversación del pueblo. El infinitivo *le-haggid* (del que se deriva la forma nominal haggadá), sinónimo de *le-sapper*, "contar o relatar una narración o historia", no nos saca de dudas, afirma Heinemann. La razón es que es verdad que muchas aggadot refieren relatos o, al menos, amplían o reelaboran la narrativa bíblica, pero no todas. No faltan aggadot que son de naturaleza exegética, y muchas de éstas clarifican las partes no narrativas del texto bíblico. No faltan aggadot

[27] J. Heinemann, *Darkê ha-aggadah* (Jerusalem [3]1970); íd., *Aggadah and its Development* (Jerusalem 1974) en hebreo; íd., "The Nature of the Aggadah", en Hartman / Budick, *Midrash and Literature*, 41-55.

que caen bajo la categoría de dichos sapienciales, dichos morales o máximas, especulación filosófica...

Por otra parte, Heinemann ensaya varios modos de clasificación de las aggadot. En términos de contenido, hay aggadot indisolublemente unidas a la narrativa bíblica; aggadot históricas que narran acerca de personajes postbíblicos y acontecimientos, y aggadot ético-didácticas que ofrecen enseñanza y trazan principios en el área del pensamiento ético y religioso.

Pero el propio Heinemann reconoce que ni los límites ni los nombres de estas categorías están enteramente fijados. Por ello cree que otra forma de clasificación sería según forma y estética literaria: aggadá popular y aggadá homilética o académica. Pero esta clasificación tampoco cubre las muchas manifestaciones de lo que llamamos aggadá. Las propias aggadot bíblicas tampoco son homogéneas, porque no tratan sólo de exégesis, sino que expanden también y elaboran los relatos bíblicos y, en ocasiones, introducen en ellos auténticas alteraciones. De este tipo de aggadá es el *Libro de los Jubileos* y el *Apócrifo del Génesis*.

En las aggadot de la literatura talmúdica y midrásica, los sabios que crearon y desarrollaron aggadá se tomaron una doble tarea: puesto que el sentido de la Escritura era plural, sintieron, por una parte, la necesidad de extraer todas las implicaciones de los contenidos y de toda palabra por superflua que pareciera; por otra, los creadores rabínicos de aggadá miraron hacia atrás a la Escritura para descubrir todo su sentido latente, y al mismo tiempo miraron al presente y al futuro. La Escritura enseñaba ante todo cómo vivir más que proporcionar simple información fáctica. De todo ello, deduce Heinemann la naturaleza polifacética de la aggadá.

V. ESTUDIOS DE LOS EVANGELIOS COMO DERÁS

Una vez que por midrás se entiende ante todo la hermenéutica peculiar del mundo de la Biblia, a saber, el modo de interpretar acontecimientos y enseñanzas del presente a base del recurso al texto sagrado indagando su inagotable sentido latente, ha llegado el momento en que la investigación se encamine a estudiar los evangelios como derás.

La expresión "los evangelios como derás" quiere dar a entender que el acontecimiento de Cristo, persona y obra, fue proclamado e interpretado por medio del recurso a las tradiciones del AT, en tanto que como realización acabada del plan de Dios debía responder a la Escritura. De ahí el

principio/postulado "según las Escrituras" que preside toda la teología neotestamentaria[28].

La propia tradición de los dichos de Jesús, tal como se fue plasmando a partir de la tradición oral en fuentes escritas, estuvo sujeta a un proceso de "actualización" a las nuevas circunstancias semejante al de la propia tradición veterotestamentaria.

Esta intelección de los evangelios como obras de índole derásica muestra que los autores del NT se sirvieron tanto de la forma exegética de interpretación derásica (*die exegetische Auslegungsform*[29]), como de la forma narrativa de interpretación (*die narrative Auslegungsform*[30]). Con otras palabras, hicieron uso tanto de los métodos exegéticos de la tradición judía como de su modelo narrativo de elaboración y expresión de pensamiento teológico (*Denkform*). Ambas formas de "interpretación" del acontecimiento de Jesús están indisolublemente unidas en los relatos evangélicos; tanto es así que no parece posible intentar una neta separación. El mismo evangelio de Mc presenta todo el relato subsiguiente de Jesús bajo el título "evangelio", es decir, da a su narración en conjunto el carácter de anuncio del cumplimiento de salvación mesiánica, tal como se encuentra concentrada en la expresión "evangelio" de Dt-Is y Tr-Is[31]. Sin embargo, en la actual investigación de los evangelios como derás destacan dos tipos de estudios claramente diferenciados. Por un lado, están las obras que analizan el texto desde el llamado "derás comparativo", identificando las tradiciones por las que en cada caso pasa la trasposición del AT al NT, así como el papel de éstas en el ámbito del AT y en el

---

[28] A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, 85.

[29] Cf., p. ej., las citas de cumplimiento (*Erfüllungszitate*) del evangelio de Mateo como *pesher* cristiano. Cf. K. Stendahl, *The School of Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954).

[30] Cf. los relatos del evangelio de la infancia en Mt 1-2 y Lc 1-2; tentación en el desierto, bautismo, transfiguración... y, en general, cuanto se dice más abajo del "relato" de los evangelios como *narración interpretativa*. Un evangelio es un conjunto de modelos narrativos, entreverados por otros de índole no narrativa, tomados casi siempre de la tradición veterotestamentaria, al servicio del relato de la historia de Jesús que por medio de tal relato es proclamado/interpretado como Cristo.

[31] A. del Agua, "Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás": *EstBib* 45 (1987) 257-284, espec. 277-282, donde se estudian los encabezamientos de los evangelios sinópticos como expresiones que presentan los relatos acerca de Jesús como el Cristo a la luz del AT.

nuevo o nuevos contextos neotestamentarios en que se insertan. Y, por otro, las obras que estudian los textos de los evangelios desde su índole narrativa, como relatos que ejercen una función interpretativa en tanto que relatos. Se trata, por tanto, de la consideración de los evangelios como narración histórica dentro de las peculiaridades hermenéuticas de la narratividad de Israel.

Muchos son ya los estudios sobre la composición de los evangelios desde los presupuestos hermenéuticos del derás comparativo de que se trató al principio. Constituyen hoy una de las líneas más sólidas de investigación en este área de los estudios bíblicos. La escuela española de targumistas y midrasistas es, sin duda, un exponente relevante de los mismos [32]. Y, lo que es más importante, hay toda una cantera sólida de estudiosos y programas. En América destaca el programa de D. Miller, que pretende publicar el estudio de cada evangelio, proponiendo en cada pasaje, siguiendo el orden riguroso de su aparición en la estructura narrativa del texto, el recurso derásico al AT que late en su composición. El primer volumen, *El evangelio de Marcos como midrás de la literatura primitiva judía y cristiana*, ya ha sido publicado [33]. Le seguirán, por este orden, un volumen dedicado a Juan y otro a Lucas-Hechos como derás. Todo ello está provocando un cambio notable en la visión de los orígenes del cristianismo [34]. Hay que decir, sin embargo, que esta presentación de los recursos al AT, latentes o explícitos en el texto, al margen de prestarse a discusión en muchos casos, no agota el campo de estudio. Este tipo de obras no hace sino abrir de par en par un camino que sólo en décadas podrá completarse. El rastreo adecuado de las tradiciones del AT

---

[32] La colección *Biblioteca Midrásica* de la Asociación Bíblica Española es buena muestra de ello.

[33] D. Miller / P. Miller, *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and Christian Literature* (Lewiston-Queenston-Lampeter 1990). Después de una introducción sobre la naturaleza del midrás (1-27), expone la composición del evangelio de Marcos, pasaje por pasaje, como un midrás de los temas siguientes: Elijah and the crowds of old Israel (1,4-45), Levi-Moses and the crowds of old Israel (2,1-3,12), The Twelve as the Messiah (3,13-4,34), The Twelve as the new Israel (4,35-6,6), The Twelve as Suffering Servant remnant (6,7-7,30), Personal effort to achieve reconciliation (7,31-8,31), Jesus as the Suffering Servant (8,31-10,45), Solomon (10,46-12,44), Apocalypses (13,1-37), Passover God as Savior (14,1-52), Psalmic God as Savior (14,53-15,39), and Jacob, Joseph, and resurrection (15,40-16,8).

[34] *Ibíd.*, "The result, we predict, will be a dramatically revised view of the origins of Christianity and its sacred literature" (X).

así lo requiere, pues éstas son las mediaciones por las que pasó la trasposición del AT al NT.

El otro aspecto de la investigación de los evangelios como derás es el que los estudia desde su dimensión de obras narrativas, en las que el relato, aggadá, como "forma de pensamiento" (Denkform), desempeña ya en sí mismo una función interpretativa en relación con el kerigma. Narrar, contar, relatar, es la forma específica de desarrollo teológico de la narratividad bíblica. En los evangelios, ésta es herencia de la tradición historiográfica del AT, tanto bíblica como apócrifa[35]. Por ello, peculiar de la narratividad en los evangelios, escribe P. Ricoeur, es que la función teológica y exegética del relato, antes que ser una obra de interpretación aplicada al texto, funciona ya en el mismo texto si este texto es un relato con una función interpretativa[36], como es el caso del relato en el evangelio. Esta es la razón por la que F. Kermode, tal como se dice más arriba, afirma que el evangelio de Marcos funciona como un midrás[37]. Y, en efecto, creemos que el relato de los evangelios funciona como una aggadá, no porque amplíe o desarrolle las partes narrativas de la Biblia, sino porque vincula la expresión de la fe al relato de la historia de Jesús y dice su sentido mediante recurso al AT (derás de cumplimiento). La especificidad derásica del relato en los evangelios viene de que su función interpretativa la ejerce a través del recurso al AT. El kerigma, pues, se narrativiza, vinculándose a la historia de Jesús, o el relato se kerigmatiza por el recurso derásico al AT. En todo caso, el relato ejerce la función racional de proclamar la identidad entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia.

Asistimos a una revalorización de la narrativa en general y de la narrativa bíblica en particular. El postulado epistemológico de los métodos histórico-críticos, según el cual la historia debe ser aislada de su interpretación para ser correctamente analizada, hizo que el relato fuese perdiendo

---

[35] A. del Agua, "Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás", *a.c.*

[36] P. Ricoeur, "Interpretative Narrative", en R. Schwartz, *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (Oxford 1990) 237-257. El autor expresa bellamente el concepto de relato como interpretación en los evangelios: "the juncture between exegesis and theology, before being a work of interpretation applied *to* the text, already functions *in* the text if this text is a narrative with an interpretative function" (237).

[37] F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979).

en lo histórico su valor teológico[38]. Recuperada su dimensión teológica, el relato es un modelo de expresión religiosa, cuyos recursos, a veces ficticios, no cabe despreciar, sino que es preciso reconocer como medio de transmisión religiosa[39].

---

[38] H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven-London, Yale University Press, 1974).

[39] R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981). Aplicando un método estríctamente literario a una serie de relatos tomados de la Biblia hebrea, pone de relieve el arte de su narración. Reconociendo el valor de los estudios de redacción y tradición, afirma que éstos han despreciado los ricos recursos de lo que él llama "historicized prose fiction": los recursos literarios de los que la moderna novela nos ha hecho más conscientes. Su más importante lección es que ha mostrado que es precisamente la composición narrativa, la organización de los acontecimientos en el relato, lo que constituye el vehículo que fomenta la interpretación teológica. Cf. E. Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (Princeton, Princeton University Press, 1953). Libro de enorme influjo en la moderna ciencia literaria. Lo que él llama interpretación de la realidad a través de la representación literaria o *mímesis* muestra que la "ficción", como estilo literario, no equivale a falsedad, sino que se opone a "realismo" como estilo literario.